

Periódico mensual
Julio 2014
Qollasuyu
Bolivia
Año 8
Número 95

Edición electrónica

# pukara

cultura, sociedad y política de los pueblos originarios

El Ministro de Culturas y el Viceministro de Descolonización, saludan a usted (es) cordialmente y se complacen en invitarlo (s) al ciclo de coloquios: "Recuperación de la Identidad Ideológica de los Movimientos y Líderes Indígenas de Bolivia", cuya tercera versión abordará el:

**"MANIFIESTO DE TIAHUANACO DE 1973"**

evento que se llevará a cabo el viernes 31 de julio del presente a partir de Hrs. 18:30 p.m. en el Hall de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional, Mercado esquina Ayacucho.

Pablo César Groux Canedo y Roberto Choque Canqui, agradecen su gentil asistencia.

**"Desatando lo colonial, para tejer lo plurinacional"**

Chuquiagu... julio de 2009

Foro debate:

**A LOS 40 AÑOS DEL MANIFIESTO DE TIWANAKU**

Hace 40 años se hizo público un documento que quedó señalado como uno de los hitos de la insurgencia indígena contemporánea, el «Manifiesto de Tiwanaku». Este Foro Debate tratará los contenidos y sentidos de este Manifiesto, analizará en qué medida expresó las tendencias reales del movimiento indio campesino de fines de la década de los 70 y cuál es su vigencia y su aporte para el futuro del movimiento indianista katarista.

**Expositores:**

Iván Apaza
Ayar Quispe
Marina Ari
Moisès Gutiérrez
Pablo Velásquez
Daniel Calle
Pedro Portugal Mollinedo

Felipe Quispe Huanca
Constantino Lima
Illapa Callisaya
Carlos Macusaya
Pachakuti Acarapi
Clemente Ramos
José Luis Saavedra

El 30 y 31 de julio de 2013, a partir de 18:30 en el MUSEF (calle Ingavi esquina Genaro Sanjinés), La Paz-Bolivia

FUNDACION PARA EL DESARROLLO Y EL CONOCIMIENTO ANDINO PUKARA

# El manifiesto de Tiahuanaco.

**Desde distintas vertientes ese Manifiesto ha sido reconocido como documento fundacional del actual movimiento indígena. Sin embargo, saber quienes fueron sus autores nos ilustra mejor sobre su verdadera significación y nos ayuda a explicar la posterior evolución de indianistas y kataristas de las décadas pasadas.**

# La extravagancia del reloj invertido

*Pero todo no se reduce a la grosera ejecución de esa iniciativa, si no que hay que considerar también lo postizo e incoherente de sus justificativos*

La ciudadanía fue sorprendida por los cambios en el reloj del Parlamento, situado en la plaza Murillo de La Paz. Los números romanos fueron sustituidos por cifras arábicas, con disposición inversa de los relojes comunes: el 1 se encuentra a la izquierda del 12 y el 11 a su derecha.

La iniciativa de este cambio es atribuida al canciller David Choquehuanca quien, según el vicepresidente Alvaro García Linera, había planteado esta idea hace más de tres meses en el Gabinete cuando, con ayuda de un palo, «demostró» que la sombra del sol gira en sentido contrario a cómo se mueve en el hemisferio norte. Fruto de ello, el Ejecutivo decidió regalar relojes invertidos a las delegaciones del 50º Aniversario del Grupo de los 77 más China

Alentado por ese éxito David Choquehuanca, con el apoyo de los presidentes del Parlamento, habría decido el cambio en el reloj que da a la plaza Murillo. La razón de esa mutación sería, en palabras del canciller, que vivimos en el sur y no en el norte, y en el sur «el reloj solar gira hacia la izquierda y de forma contraria en el hemisferio norte». No se trataría solamente de una identidad hemisférica, de una «tecnología del sur», sino de una reivindicación cultural ancestral, pues de esa manera Bolivia está «atesorando patrimonio cultural», estaríamos recuperando nuestra «identidad cultural».

Lo indiscutible es lo chapucero de esa «tecnología del sur». Según la agencia Erbol, Franz Galarza, un lustrabotas que trabaja en esa plaza, hacía notar que los números arábigos fueron pintados sobre los romanos, que todavía pueden notarse. La misma persona indicaba: "Si es una idea política, es una mala idea política".

Pero todo no se reduce a la grosera ejecución de esa iniciativa, sino que hay que considerar también lo postizo e incoherente de sus justificaciones. El sentido de la sombra según gire el sol en el norte o en el sur tiene pertinencia en los relojes solares y no en la tecnología actual. Además, ese alarde sureño no se generaliza a otros ámbitos de «sumisión al norte»: que los autos circulen por la derecha, o que los teléfonos se manipulen con esa mano. No se puede considerar reivindicación original el simple calco de una iniciativa proveniente de un norte que se aparenta abominar: esos relojes invertidos son difundidos desde hace tiempo allí como extravagancia utilitaria o como simpática protesta a su sistema.

En la iniciativa del reloj invertido del Congreso no hay ninguna reivindicación indígena, salvo que se la utilice como pantalla para disimular insuficiencias políticas. Es más fácil jugar con un reloj modificándole cifras y sentidos que cambiar el nombre de la plaza, de Murillo a Tupak Katari, como lo vienen exigiendo desde hace tiempo organizaciones indígenas y sindicales. De seguir ese curso, las iniciativas del canciller terminarán por dañar seriamente al propio partido y al gobierno que lo acoge.

# Cesar Vallejo, el cascabel de Occidente

***María Quirós***

Para comprender al Perú criollo, al Perú de Hugo Blanco, del MRTA, de Sendero Luminoso, es necesario conocer a Cesar Vallejo. Este escritor, que vivió en el primer tercio del Siglo XX, talentoso, emocional, vanguardista, bohemio, amante de las mujeres, a quienes llamaba cariñosamente, "mis zorrillas", es la fuente de inspiración de miles de latinoamericanos. Cesar Vallejo, intelectual prolífico admirador de Rusia, era la contradicción en persona. Marxista-religioso, ya que si bien intentaba asimilar el materialismo como comprensión de la Realidad y a la dialéctica, como método de análisis, al mismo tiempo pedía a sus amigos, de su pequeño pueblo, que recen por él a un determinado santo católico, para que este le ayude a solucionar sus problemas económicos. Y, parece que este santo no escuchó las plegarias de sus amigos y —abandonado a su suerte— Cesar Vallejo murió de hambre, lejos de su tierra, en Paris, la Ciudad Luz, que era entonces el Paraíso terrenal para la intelectualidad y la oligarquía latinoamericana. Cesar Vallejo se ha constituido desde su muerte por inanición, desde ese momento, en el faro de cuanto intelectual peruano quiera interesarse en política. Su influencia sobre Mariátegui hasta llegar a Abimael, es decisiva. Su tesis estética, bolchevique en esencia, dice: *La poesía, tan solo es aquella, tan solo ella existe, es la que utiliza el lenguaje popular, que percibe la vida desde la perspectiva del explotado y quiere, tiene, la voluntad suprema de cambiarlo, articulada esta por la sensibilidad del artista, expresada por el poeta, que tan solo es un instrumento del pueblo y de la Revolución*. Cesar Vallejo, estalinista hasta la médula, escondió su naturaleza intrínseca detrás de un leninismo cerrado. Incluso ahora así lo entienden todos sus correligionarios, que en el Perú suman varios miles, desperdigados por unidades educativas, universidades, calles y cafés que llevan su nombre. Todos ellos, absolutamente todos, abjurarían de cualquier otro santo, menos de Cesar Vallejo. ¡De Cesar, jamás! Él encarna el ideal del revolucionario, que ante el ofrecimiento del gobierno de entonces de gozar de todas las prerrogativas posibles si renunciaba a sus ideas, Cesar se quedó con sus ideas y se murió de hambre. Esa actitud es para el intelectual limeño de hoy la raíz de la terquedad, con la cual se han aferrado a ideas obsoletas y así prefieren morir en la trinchera y de esta manera han hecho de la cárcel una trinchera más. Esa actitud, consecuente hasta la muerte, es la fuente de la cual se nutre toda la izquierda peruana, que languidece en esas cárceles inmensas, *Canto Grande*, *Lurigancho*. Esa biografía explica también muchas actitudes de militantes peruanos desperdigados por el mundo, actitudes, que para la razón son incomprensibles, pero que sí se entienden si se le añade a lo irracional, todo el sentimiento que emana de la nostalgia de las letras de Cesar Vallejo. El criollo peruano es sentimental, emotivo, lo que equivale a decir, que no siempre sus acciones son lógicas. La gran tragedia es que Cesar Vallejo desorientó al proceso evolutivo del pensamiento criollo peruano, quienes buscaron soluciones para la tragedia del Perú en recetas europeas, filosofías occidentales y métodos hasta chinos. Todo este desvarió, esta confusión, ha costado miles de vidas y a las Naciones Andinas, a los pueblos serranos del sur del Perú, 50.000 mujeres esterilizadas sin su consentimiento. ¿Podrá el Perú volver a su Sendero? ¿Podrá depurarse del pensamiento de Occidente? ¿Podrá volver a apoyarse en sus raíces?




Depósito legal 4-3-116-05

e-mail: info@periodicopukara.com

www.periodicopukara.com

Teléfonos: 71519048
71280141

Calle México Nº 1554, Of. 5
La Paz, Bolivia

*Director*:
Pedro Portugal Mollinedo

*Comité de redacción*:
Nora Ramos Salazar
Daniel Sirpa Tambo
Carlos Guillén

*Colaboran en este número*:
María Quirós
David Ali Condori
Carlos Macusaya Cruz
Adolfo Quevedo Gutiérrez
Sonia Victoria Avilés Loayza



# Cartas de los lectores:

Habitualmente Pukara no publica las cartas de lectores que recibe. Hacemos excepción cuando el remitento lo solicita expresamente o cuando juzgamos que el contenido es particularmente relevante respecto a la reflexión que Pukara desea motivar. En esta oportunidad ese es el caso. Presentamos a nuestros lectores tres reacciones sobre artículos publicados en el anterior número de Pukara. (N.d.e.)

## El «abogado del diablo»

Siendo lector asiduo del periódico mensual Pukara, no puedo evitar reaccionar ante las opiniones del Sr. Mauricio Mamani Pocoaca en su columna: R*espetos guardan respetos* (Pukara Nº 94, Junio 2014).

El Sr. Mamani Pocoaca hiriendo la ironía que caracteriza su columna, afirma (usando la etiqueta de "abogado del diablo") que las leyes que tienen por objetivo alcanzar la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres, y luchar contra todas las formas de violencia contra la mujer, conducirían "a la población boliviana hacia la destrucción del hogar" (Pocoaca, Junio 2014) y además concluye que como resultado final "no habrá descendencia" (Pocoaca, Junio 2014).

Este despropósito, no puede llamarse de otra manera, muestra de manera clara y flagrante la forma el uso abusivo del manto cultural para justificar cualquier inequidad, llamándola práctica cultural. De esta manera se hace un flaco favor a la adecuada comprensión de las distintas culturas que existen en nuestro mundo, en especial la de los pueblos indígenas andinos, necesarias para la convivencia pacífica y en pie de igualdad.

Para tratar de entender esta desafortunada opinión se encuentran las siguientes pistas que desentrañan la racionalidad detrás de ella: Primero Mamani Pocoaca naturaliza el rol subalterno de la mujer recurriendo de manera inadecuada al principio del "Chacha Warmi", y afirma así que en la cultura andina, las mujeres son "la llave del hogar" y viven en complementariedad con sus maridos, cumpliendo sus tareas en la perfecta división del trabajo pues según Mamani Pocoaca el "hombre no puede desempeñar las funciones naturales de la mujer y viceversa". Segundo, mostrando una notable deshonestidad intelectual, Mamani Pocoaca sugiere que las mencionadas leyes pueden desembocar en "libertinaje" y con ello justifica la violencia contra la mujer e incluso el feminicidio, como respuesta del hombre. Y para rematar, cuando Mauricio Pocoaca afirma que esas "malditas leyes de igualdad de género, copiadas del extranjero" conducirán "a nuestro pueblo hacía la desestabilización del hogar", él recurre al usual salvavidas que muchos utilizan cuando el sentido común contradice sus ideas: satanizar al "otro", todo lo malo viene de afuera ó por ser de afuera es malo.

Lo grave de este asunto es que las ideas de Mamani Pocoaca son un fiel reflejo de lo que piensan muchas personas en Bolivia y en el mundo entero, pues el tema de igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres no está resuelto todavía en la mayoría de los países, incluidos los países Europeos. Por ejemplo el establecimiento legal de una cuota de 50% para la presencia de mujeres en órganos deliberativos es inédito y está muy lejos de muchas normativas europeas. Con ello no afirmo que la situación de las mujeres bolivianas sea mejor que de las mujeres de otros países. Lo que sí afirmo es que el primer paso en Bolivia está dado con la normativa, tan criticada por Mamani Pocoaca, para posibilitar un cambio en la actitud y accionar de las generaciones futuras acerca del rol de la mujer en la sociedad. Un rol que indudablemente debe trascender las cuatro paredes de su hogar, pues el aporte pleno de la mujer en todos los ámbitos de la sociedad es vital para todas las culturas.

En el mundo se utilizan muchas formas de reproducir y mantener formas de opresión, no obstante las más infames son aquellas que se aprovechan de las diferencias culturales, y la diversidad para hacerlo. Cuando en realidad esa diversidad y diferencia cultural son a la vez un valor para toda la humanidad y un derecho de cada uno de sus miembros para mantener y vivir sus convicciones culturales, cuando estas son justas para todos sus miembros. Lamentablemente son las mujeres, adultas y niñas, las que están en los últimos eslabones de estas formas de opresión. Tal vez por ello surja mi indignación de lo escrito por Mamani Pocoaca, a quien generalmente leo con mucho agrado.

Finalmente, a manera de anécdota recordar que hasta en los debates de la Asamblea Constituyente hubo similares ideas a la Mamani Pocoaca. Pues cuando se trataba de llegar a un consenso sobre el artículo que reconoce el aporte de la mujer a través del trabajo en el hogar en la economía nacional (art. 338), no faltó alguien que dijera "¿cómo vamos a monetizar el trabajo de las mujeres en el hogar si ellas barren con amor?".

J. Iván Égido Zurita

## El Dedo en la llaga

El artículo firmado por don Mauricio Mamani Pocoaca en el último Pukara, de título «Respetos guardan respetos» pone el dedo en la llaga, me parece especialmente interesante por las consecuencias de reflexión que conlleva.

Felicito al autor, renombrado intelectual aymara y uno de los pioneros en la participación política. Le felicito por su coraje, pues va contra la moda impregnada de falsa ideología de respeto a la mujer y a las diferencias. Ir contra la corriente es difícil, pero es lo mejor cuando se es honesto.

Lo que hace Mamani es decir en alto lo que en las comunidades se vive y se piensa, que es conocido por las autoridades de gobierno. El meollo del caso es que se ha atribuido al indígena una personalidad que no es real pero que sirve al gobierno para sacar plata de organismos internacionales y ONGs. Las comunidades son «conservadoras», para utilizar un término y no como se ha hecho creer. A las comunidades les transtorna e incomoda la corriente nueva de feminismo y de homo que se intenta promocionar, pues el verdadero «chacha warmi» es la distribución de roles que implican prototipos, uno masculino bien masculino y otro femenino bien femenino. El indígena en Bolivia es como cualquier sociedad tradicional del mundo. La «cosmovisión andina» que se olvida de ello es una mentira, un invento de personeros de gobierno para ganar simpatías en el exterior o una barrabasada como el reloj del Parlamento, que un aymara en coyuntural cargo cree que da hora indígena al hacerlo marchar atrás.

Mamani Pocoaca dice la verdad, pero ¿es una verdad para mantenerla? Creo que el aymara muestra al mundo que es dinámico y sabe insertarse en cosas nuevas, en el comercio, en la tecnología y debe mostrarlo en las ideas y las costumbres. Aunque el feminismo no sea nuestro es necesario que pensemos la emancipación de la mujer y que promovamos que nuestras mujeres piensen su situación y sean agentes de su liberación. Mauricio demuestra que es honesto, ahora debe mostrar su inteligencia y en qué compromiso está. Ahí creo que a Mamani Pocoaca le falta su segundo capítulo, ojala corresponda en sus términos a la respuesta verdaderamente descolonizadora que todos esperamos. Mauricio pone el dedo en la llaga, ahora se trata de curar esa llaga, sin recetas, modas o imposiciones occidentales, sin disfrazarnos como ahora occidente nos imagina, pero con la justicia y la equidad que son universales, con el progresismo universal que debe ser nuestra opción.

Samuel Condori Paredes

## ¿Qué «salida al mar» para Bolivia?

Estimados amigos:

Gracias por compartir Pukara.

Tengo dilectos amigos en Bolivia, algunos han sido compañeros míos acá en Chile, (en la Universidad de Chile en Santiago, egresados en 1962 de Economía), y otros amigos y amigas con quienes compartimos un camino de desenvolvimiento interior que no tiene fronteras.

Creo en el ser humano y trabajo por un mundo mejor. Anhelo un mundo solidario, respetuoso de la diversidad y del medio ambiente, un mundo donde nadie te imponga sus creencias y convicciones, menos aun por la violencia, un mundo sin guerras donde la solidaridad se imponga a la locura de la ambición enfermiza de acumulación de poder y de recursos sin límite.

Ojala algún día desaparezcan las fronteras y sólo queden las hermosas diferencias culturales y ancestrales, para compartir, aprender y conocer.

Dicho todo esto, puedo señalarles que, en las circunstancias actuales, para mi es bastante obvio que Bolivia tenga facilidades para salir al Pacífico y administrar un puerto para importar y exportar productos. Lo que no tengo claro es si el gobierno boliviano exige soberanía, es decir, que ese territorio sea de Bolivia como parte de su República. Eso es lo que se propala de parte del gobierno chileno.

Aparentemente Bolivia ya tendría la salida al mar a través de puerto en Arica, que estaría bajo administración boliviana. Si fuese así, el tema practico estaría resuelto. La alternativa de soberanía significaría que Chile quedaría dividido, lo que no mejora para nada la situación ni de Chile ni de Bolivia, dada la manera como actualmente funciona nuestro planeta y la mentalidad de los políticos en general.

Al fin y al cabo, no podemos olvidar de que fueron las potencias Europeas las que dividieron el mundo a su antojo y de allí nacieron los actuales países. En África, Medio Oriente y Asia, generalmente los países han separado pueblos y generado tensiones. El Imperialismo dividió para reinar y producto de esa división fueron naciendo países que no siempre reflejaban una homogeneidad básica. Tampoco el imperialismo colaboró a que los futuros países aprendieran a convivir en la diversidad dentro de sus mismas fronteras. De allí las tragedias actuales en guerras tribales y religiosas en tantos de esos países.

Nosotros no somos ajenos a eso. Hay aimaras y quechuas en Argentina, Perú, Bolivia y Chile. Los mestizos chilenos y los descendientes de europeos han tratado discriminadamente al pueblo mapuche y los despojaron de sus tierras y de sus tradiciones. Más aún, durante la República de Chile , en el siglo 19 se procedió a la "pacificación de la Araucanía", una verdadera matanza de mapuches ejecutada por el gobierno chileno usando sus fuerzas armadas y que nos llena de vergüenza a los chilenos conscientes.

Pero ahora, tenemos identidades y pertenencias que ya tienen muchos años. Lo que debemos hacer es postular a un futuro donde las diferencias sean motivo de aprendizaje y respeto. Donde aprendamos a no enredarnos en luchas fratricidas que son generadas por intereses corporativos y que nada tienen que ver con una mirada de futuro y de desenvolvimiento humano de nosotros.

Si no tenemos eso presente, nos dejaremos llevar por intereses que no son los nuestros, por intereses que están lejos de darle sentido de trascendencia y de humanidad a nuestros pueblos. Por ello, el tema puntual de "salida al mar" para Bolivia, aclarémoslo bien de qué estamos hablando. Si ya estuviese solucionado en cuanto a la solución de problemas prácticos de índole comercial y económico, no sigamos "inflando" un tema artificial. Si se requieren más puntos de salida, pues que se planteen con claridad. Todos sabemos que la "guerra del pacífico" la ganaron los ingleses y como es habitual, utilizaron a los caudillos de turno de nuestros países. Pero aprendamos del pasado y no quedemos atrapados en el. Bolivia tiene recursos naturales, tiene mucho territorio, tiene gente de gran valía. Tiene pueblos indígenas que aun guardan sus tradiciones. Aprovechen eso de un modo adecuado y constructivo.

Nuestra historia está plagada de dictadores inescrupulosos y psicópatas. No nos olvidemos cuando Galtieri, el dictador argentino, estuvo a punto de generar una guerra con Chile y como afortunadamente eso no le resultó, mandó a miles de muchachos inocentes a morir en una guerra estúpida contra los ingleses para "recuperar" las Malvinas… Ese era un distractor, pero a ese dictador psicópata no le importó asesinar a muchachos jóvenes y enlutar a miles de familias argentinas.

En eso no podemos caer. Por eso, creo que hay poca información. Además, con la información incompleta o tergiversada se nos manipula.

Hagamos un esfuerzo a través de Pukara: aclaremos qué es lo que pide Bolivia con la "salida al mar". Y trabajemos para que el tema practico que se debería buscar que es la administración autónoma portuaria de parte de autoridades bolivianas para facilitar su comercio exterior sea la verdadera meta buscada.

Agradeceré que publiquen estas reflexiones que estoy cierto son el sentir de la mayor parte de los chilenos que deseamos convivir fraternalmente con todos los pueblos.

Natan Novik

Valparaíso

## Comunidad de Derechos Humanos:

# Informe para el examen periódico universal de Bolivia

El Concejo de Derechos Humanos de la ONU estableció un mecanismo denominado Examen Periódico de Derechos Humanos, EPU, para evaluar la situación de estos derechos entre sus 193 países miembros.

Esta evaluación debe realizarse cada cuatro años y en octubre de 2014 el Estado boliviano debe presentarse ante este mecanismo para evaluar su cumplimiento respecto a las recomendaciones que el Concejo de Derechos Humanos le hizo el año 2012 y que Bolivia se comprometió a cumplir.

Con el fin de que la sociedad civil participe en estos mecanismos, la Comunidad de Derechos Humanos en alianza con la Asamblea Permanente de Derechos Humanos de Bolivia y el Capítulo Boliviano de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo, han participado en la constitución de una coalición nacional de 253 organizaciones de la sociedad civil para elaborar un informe sobre la situación de los Derechos Humanos en Bolivia que pueda servir para la evaluación indicada en octubre de este año. Ese documento fue presentado a la prensa este 11 de junio.

Mónica Bayá, secretaria técnica del organismo, explicó que la información base para ese informe se recopiló a partir de datos procedentes de instancias oficiales del Gobierno y de agencias de la ONU.

El informe presentado señala que, en general, Bolivia tiene buenas leyes pero que no consigue implementarlas plena y adecuadamente. Una de las razones de esta deficiencia es que las instituciones responsables de ejecutarlas no cuentan con los recursos materiales suficientes para ese emprendimiento.

Este bajo nivel de ejecución toca todos los niveles de Derechos Humanos, pero es particularmente evidente, de acuerdo al informe, en los planes nacionales de Derechos Humanos y de igualdad de oportunidades.

Respecto al cumplimiento de las recomendaciones efectuadas al Estado de Bolivia el año 2010, el informe señala cumplimientos y omisiones. Destaca, por ejemplo, que Bolivia ha ratificado el Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales mediante la Ley Nº 0156 del año 2011 y el Segundo Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, mediante Ley Nº 358 del 2013. Pero, indica también que no se han cumplido varios compromisos, entre ellos la Recomendación 51 del año 2010: «Hasta la fecha no se ha podido acceder a los archivos militares de los regímenes dictatoriales, quedando sin esclarecerse cientos de desapariciones forzadas».

El Examen Periódico Universal (EPU) es un mecanismo del Consejo de Derechos Humanos que tiene el propósito de evaluar la situación de los derechos humanos en los 193 países miembros de la ONU, este procedimiento se lo realiza cada cuatro años. El Estado Plurinacional de Bolivia fue examinado el 2010 y el Consejo de Derechos Humanos emitió un Informe Final con una lista de recomendaciones. El 2014 el Estado boliviano se volverá a presentar ante este mecanismo.

Como sociedad civil constituimos una coalición de 253 organizaciones y elaboramos de manera colectiva y a nivel nacional un informe que se ha remitido a la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH), como un insumo para el EPU que rendirá el Estado Plurinacional de Bolivia en el último trimestre del 2014. En el presente tríptico resumimos las propuestas de recomendaciones que planteamos en el mencionado informe.

EPU

Examen Periódico Universal

Explicación del Examen Periódico Universal, como mecanismo del Consejo de Derechos Humanos, y de los objetivos de la Comunidad de Derechos Humanos, de acuerdo a un folleto de esa organización.

De igual manera, se renovó la Oficina del Alto Comisionado de los Derechos Humanos en el país y se subsanó el interinato en la Defensoría del Pueblo, designándose un titular, pero no se implementaron mecanismos de seguimiento que puedan verificar el cumplimiento de las recomendaciones formuladas el año 2010.

Respecto a la libertad de expresión y asociación (recomendaciones 52, 55 y 56), el documento refleja la inquietud de los periodistas: «Desde el Ministerio de Comunicación se ha negado la existencia de proyectos de ley destinados a sustituir la Ley de Imprenta y se ha confirmado que cualquier nuevo instrumento se haría en consenso con las organizaciones de propietarios de medios y periodistas».

En lo que concierne a otro problema actual, el de la contaminación ambiental, en este caso de los ríos, a tiempo de constatar que las «empresas mineras están generando un gran daño a las poblaciones, la fauna y la flora que se nutren de sus afluentes», el documento indica que «Bolivia cuenta con un marco normativo en materia ambiental en la que se establece la obligatoriedad de efectuar estudios de evaluación de impactos ambiental que debe hacerse cumplir desde el Estado».

Sin embargo, retomando la reflexión inicial del documento, ¿de qué sirve una gran disposición normativa y reglamentaria si no se la implementa ni se la lleva a la realidad? El bajo nivel de ejecución de las disposiciones legales quizás no tiene que ver solamente con los pocos recursos de que disponen las instancias gubernamentales ejecutoras (argumento que se expone sobre todo ante organismos internacionales, para captar recursos), sino también con un malestar y disfuncionamiento profundo de nuestro ser social. Uno de los documento distribuidos reseña 48 entre las «principales leyes promulgadas en el periodo 2010-2013» en Bolivia sobre al tema de los Derechos Humanos. El observador extraño puede sorprenderse gratamente y concluir que en en ese tema estamos ya en la etapa de soluciones, cuando en realidad nos falta todavía mucho.



Desarrollo urbano:

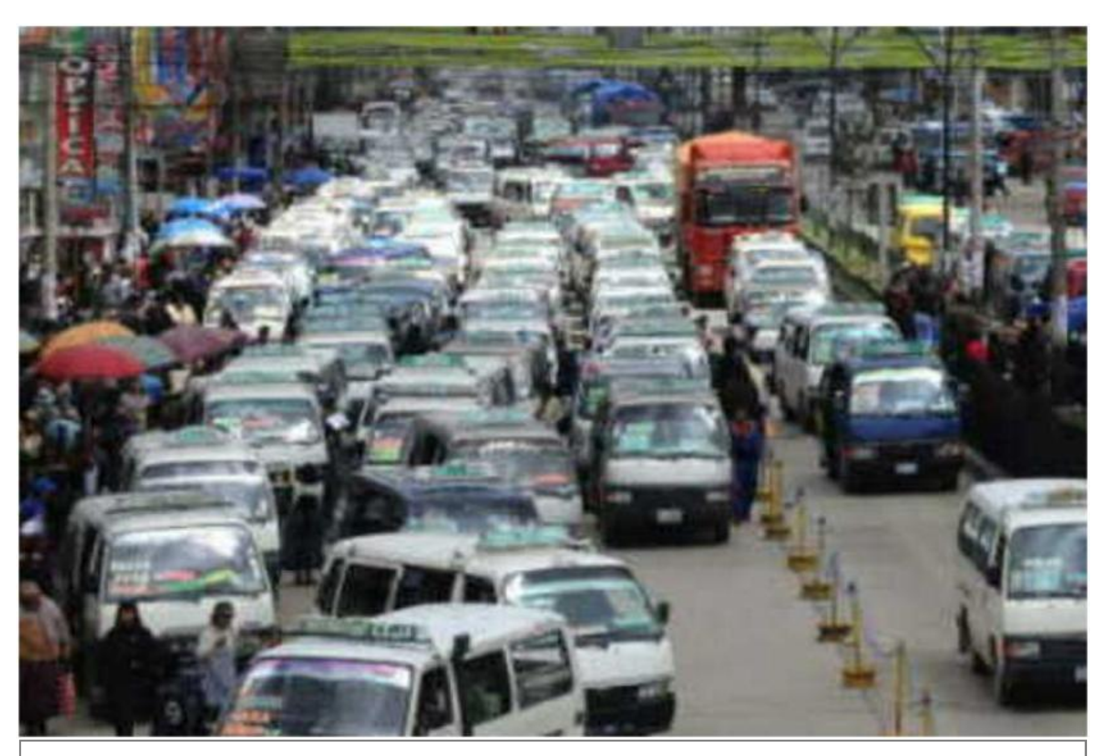
# Los *Sariris* y la crisis de autotransporte en El Alto

***David Ali Condori****

El Alto, es la segunda ciudad más poblada de Bolivia con 848.840 habitantes, después de la ciudad de Santa Cruz que cuenta con una población de 1.453.549 habitantes[1]. Muchos migrantes de áreas rurales llegaron a esta urbe buscando satisfacer sus expectativas y aspiraciones económicas, sociales y culturales. Pues, aun se cree que las ciudades generan mejores condiciones de vida; como dice Ariel Gravano, "la ciudad siempre ha estado relacionado con una consideración de la vida urbana asociada a la modernidad y a cierto grado de calidad de las condiciones materiales y espirituales". (Gravano, 2003: 13).

Pero, paradójicamente, la ciudad de El Alto muchas veces se caracteriza por ser: "Caótica y ruidosa pero, al mismo tiempo lento y desordenado, pobre y rebelde, joven e irreverente" (Linsalata, 2010: 41). Sus calles están "llenas de huecos, polvo, basura y esqueléticos perros callejeros, que compiten con sus ciudadanos; otras congestionadas y ruidosas, por la excéntrica mezcla de minibuses, improbables puestos de ventas, permanentes fiestas barriales e imprevisibles marchas de protestas" (Ibídem). Por esta situación, quizás algunos alteños suelen decir "voy a bajar a la ciudad", haciendo referencia a la ciudad de La Paz. Ya que en la subjetividad de los que así se emanifiestan, La Paz es considera como ciudad y El Alto como una villa.

En esta ciudad, segunda más poblada de Bolivia, casi todos los días se acostumbra observar en las calles y avenidas a miles de minibuses que en sus parabrisas exponen leyendas como: Ex tranca de Rio Seco, Villa Adela, Senkata, Ballivian. Aquí, muchos transportistas no conocen la educación vial; los semáforos están de "adornos". Tampoco, los agentes del tránsito hacen cumplir las normas viales, sino que en algunos casos su función sólo se reduce a cobrar "coimas" de 1 a 5 Bs. De esta manera se manifiestan abiertamente los actos de corrupción entre conductores y efectivos del orden. Ni los reguladores viales —implementados en los últimos meses por parte del Gobierno Autónomo Municipal del El Alto— contribuyeron a superar estas deficiencias de las trancaderas y congestionamientos.



El flujo automotor en la ciudad de El Alto es caótico. El congestionamiento vial es permanente, alcanzando sus peores momentos en las horas de punta. Son varias las razones de este desorden: A pesar de que su topografía lo permite, El Alto no cuenta con un buen sistema de vías de comunicación; el sistema municipal de control deja mucho que desear y, principalmente, existe una proliferación absurda de «minibuses», sistema de transporte de pasajeros que lejos de favorecer perjudica al servicio común.

De este modo, en El Alto campea el desorden en tema transporte, lo cual fue muy bien aprovechado por los transportistas, así como se dice en el lenguaje popular "a rio revuelto, ganancia de pescadores". Pues, los sujetos que se dedican a esta actividad se ingeniaron a inventar "los trameajes", convirtiendo las ex trancas (Rio Seco y Senkata) y los cruces (de Villa Adela y Ballivián) como puntos referenciales de paradas de los minibuses.

Inicialmente, la población alteña mostraba una actitud de rechazo al "trameaje", pero con el pasar del tiempo éste ha adquirido una "aceptación impositiva", porque a los usuarios no les quedaba de otra que someterse al monopolio del autotransporte sindicalizado. En ese contexto, en los últimos años, los pasajes del transporte público en la ciudad de El Alto se incrementaron *de facto* (de Bs. 1 a 2 Bs.), sin la necesidad de autorización por parte de las autoridades del gobierno municipal, como estipula la Ley 031 de Marco de Autonomías y Descentralización "Andrés Ibáñez".

Pese a esta situación, los transportistas a inicios del año 2013 exigieron el incremento formal de los pasajes, bajo el argumento de que "todo subió" y que se debía "nivelar" el costo por el uso del autotransporte. En ese sentido, en abril del año 2013, la Federación Andina de Choferes de El Alto logró suscribir con las autoridades del gobierno municipal, más los representantes de las organizaciones sociales de El Alto como la FEJUVE, COR, FEDEPAF y la Federación de Gremiales un acuerdo y compromiso interinstitucional denominado "Por un transporte público justo y eficiente para los alteños".

Con la suscripción de este documento, entró en vigencia el pasaje diferenciado en la ciudad de El Alto, es decir desde la Ceja pasando los 8 kilómetros el

**Continúa en la página 8**

* David Alí Condori es sociólogo aymara y miembro de la Comunidad Académica de Estudios Sociales (CAES). Email: d.aly42@hotmail.com

Nuestra historia:

# Autoría y significado político del Manifiesto de Tiahuanaco

*Carlos Macusaya Cruz*

El Manifiesto de Tiahuanaco es para muchos un hito histórico en la formación de los "movimientos indígenas" en Bolivia después de la "revolución nacional" (1952). Este documento salió a la luz el 30 de julio de 1973, en medio de la dictadura del general Banzer (1971-78). "Varias instituciones de promoción [campesina], especialmente las ligadas a la iglesia católica, lo policopiaron y difundieron profusamente"[1]. A nivel internacional fue divulgado "como la expresión de la mayoría india boliviana en lucha contra las dictaduras militares y el comunismo internacional"[2]. ¿Qué representa el Manifiesto de Tiahuanaco?



En el simposio «Indianismo-katarismo, izquierda y desafíos políticos en Bolivia», organizado por la Fundación Friedrich Eber y la Fundación DyCA PUKARA y que tuvo lugar en el Hotel Allkhamari el 20 de julio de 2013, Teodomiro Rengel (el segundo a la derecha, de terno oscuro) hizo impoprtantes revelaciones sobre las circunstancias y características de la redacción del Manifiesto de Tiahuanaco. Foto Pukara.

Se puede decir que el Manifiesto de Tiahuanaco (MdT) perfila la bifurcación entre indianismo y katarismo, lo que tomará cuerpo político formalmente cinco años después, en abril de 1978, con la fundación del Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA) y el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK). El katarismo privilegiará la lucha sindical, acercándose a sectores de la iglesia que enfrentaban a la dictadura, como también a grupos de izquierda. El indianismo, por su parte, privilegiará la organización partidaria y se mostrará muy reacio a establecer relaciones con las organización políticas de los "q'aras". Estas corrientes tienen un antecedente, en la década anterior.

En los años 60 surge el movimiento indianista matriz; ese periodo puede ser considerado como inicial-formativo[3] y alcanza a expresarse en dos formas muy importantes, mismas que coronan un ciclo y marcan su fin: 1) la publicación de *La Revolución India* (1970) como su máxima expresión ideológica y 2) la participación en el VI Congreso de la CNTCB, el 2 de agosto de 1971. Cuando este congreso se realiza no existía aun la diferencia entre indianismo y katarismo, sino que estas corrientes estaban latentes en el indianismo inicial formativo; se trata de una misma matriz de la que, tiempo después, se desprenderá el katarismo.

La diferenciación entre indianismo y katarismo, que estuvo latente en la matriz formativa de los 60, empieza a abrirse camino con el MdT, por lo mismo, no extraña que tal documento lleve la influencia indianista. La frase con la que empieza el manifiesto es una pista: "Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre". Esta frase fue expresada en las Cortes de Cádiz por Dionisio Inka Yupanki el 16 de diciembre de 1810 y es citada por Reinaga tanto en *La Revolución India* (1970) como en *Tesis India* (1971), trabajos que se publicaron un par de años antes que el Manifiesto de Tiahuanaco. En aquellos años, la referencia inmediata en producción discursiva referida a los "indios" en términos políticos, era la obra indianista de Fausto Reinaga y no es descabellado pensar que fue de sus obras de donde se extrajo la citada frase.

Pero hay más. Es llamativo cómo Roberto Choque Canqui argumenta una afirmación suya al referirse al manifiesto: "en esa ocasión los aymaras rechazamos la imposición de una educación alienante, generada mediante la escuela rural…"[4]. Para apoyar tal afirmación Choque cita una parte del MdT, que a la letra dice: "La escuela rural, por sus métodos, por sus programas y por su lengua es ajena a nuestra realidad cultural…"[5]. En la *Tesis India* de Reinaga encontramos lo siguiente: "La escuela rural por su lengua, método programa, etc., es una escuela extranjera…"[6]. Es más que curioso el parecido de las frases citadas, pues en esto reluce la influencia del discurso indianista en el Manifiesto de Tiahuanaco, aunque este aspecto nunca es mencionado y me da la impresión que es algo que se ha tratado de esconder.

Otro punto es el de la idea de formar un partido que se plantea en el MdT. Hurtado dice: "Es difícil determinar si la idea de construir una organización política distinta de los partidos de izquierda del movimiento obrero, fue introducida desde afuera, por los intelectuales de la iglesia, o si, más bien, fue iniciativa de los intelectuales aymaras"[7]. Este punto no es tan difícil, pues ya la extensión de ciudadanía que



se da después de la "revolución nacional" (1952) implicaba la posibilidad de que el "nuevo" ciudadano pueda organizarse en un partido, lo que será un elemento central en la lectura indianista de Reinaga, quien en este aspecto adaptará la idea leninista del Partido Obrero que debía "inyectar" conciencia al movimiento obrero, trasponiéndolo hacia un partido *indígena* que debía "inyectar" conciencia al movimiento indio y a partir de ello plateará que el "imperativo histórico" es la organización de un Partido Indio, lo que se retomará en el MdT, pero apuntando a un partido campesino.

Como se ve, el indianismo en su periodo inicial-formativo (años 60 hasta el 71) influye en el MdT, pero esta influencia será "domesticada" y subordinada a una visión "culturalista, de corte clerical"[8], lo que tiene que ver con uno de los puntos más polémicos con respecto al manifiesto: ¿quien fue su autor? "Algunos sostienen que el documento fue elaborado por Raimundo Tambo, Rosendo Condori y J. Velarde con la colaboración de Gregorio Iriarte, OMI. Otros sostienen que fue obra casi exclusiva de Iriarte, quien a la sazón parece haber tenido mucha influencia sobre el katarismo."[9]

En el simposio indianismo-katarismo, izquierda y desafíos políticos en Bolivia, evento realizado en La Paz, el 20 de julio de 2013, coorganizado entre la Fundación Friedrich Ebert y la Fundación Pukara, se esclareció este asunto gracias a la participación de Teodomiro Rengel, quien vertió las siguientes palabras: "Nos decía José Luis Saavedra que el manifiesto de Tiwanaku ha sido hecho por el padre Gregorio [Iriarte], es verdad, pero fue iniciativa de nosotros"[10], es decir de Jenaro Flores y Teodomiro Rengel.

Fue el "curita" Gregorio Iriarte quien redactó el manifiesto, llegándose al caso de que quienes solicitaron la redacción de este documento jugaron sólo el papel de correctores[11]. No se puede dejar de considerar la diferencia entre el redactor, su formación clerical y académica, además de su posición política, con relación a quienes solicitaron que se elabore tal documento, personas que carecían de las "armas" que el redactor manejaba. El empleo del lenguaje, de conceptos y la sola capacidad de escribir fluidamente eran grandes ventajas que ponían a Iriarte no sólo en situación de director de la obra, sino de ejecutor de la misma. No quiero decir que esto invalide al manifiesto, sino que evidencia la difícil situación de quienes buscaban expresarse por medio de un documento y no podían hacerlo sino recurriendo a "otros", quienes de ese modo podían direccionar "su" discurso.

Hurtado apunta que "En principio el MITKA reivindicaba también el Manifiesto de Tiahuanaco"[12], lo que se podría entender considerando que cuando este documento salió se lo tomo como "autentico". Al parecer, el tema de la autoría del documento, sumado al contenido, serán dos aspectos que harán que los indianistas tomen distancia del manifiesto e incluso lo descalifiquen; lo que también tendrá que ver con la relación no sólo tensa sino hasta violenta entre indianistas y kataristas, pues los indianistas los verán como "pongos" de los "q'aras", ya sean "curitas" o de izquierda.

El saber quién redactó el manifiesto nos permite entender varios aspectos del contenido del documento, como la ausencia de críticas a la iglesia o el lugar central que tiene en la interpretación la "ausencia de comprensión y de respeto" hacia la cultura de los campesinos: "No se ha logrado la participación campesina porque no se ha respetado su cultura ni se ha comprendido su mentalidad"[13]. Esto contrasta con la lectura indianista, en la que el problema central no es de respeto o de compresión de la cultura, sino el que los "indios" no gobiernen; es un problema de quién ejerce poder.

El autor del MdT deja escapar su paternalismo clerical: "Todo movimiento político que realmente quiera ser liberador para el campesinado deberá organizarse y programarse teniendo siempre en cuenta nuestros valores culturales"[14]; es decir, que quienes quieran "liberar al campesinado", por ejemplo el autor, tienen que considerar sus valores culturales, lo que implica que no se ve a los portadores de esos valores culturales como sujetos activos, sino, pasivos; es "otro" el que tiene en cuenta, no tanto a ellos, sino a "sus valores culturales". Es decir que no se aspira a que los "campesinos" gobiernen, sino a que quienes gobiernen tomen en cuenta sus valores culturales.

Desde el MdT se ve a los aymaras y quechuas fundamentalmente como clase campesina, aunque ocasionalmente, en especial en el séptimo y noveno párrafo, se hace referencia al "indio", lo que muestra que aún no había una ruptura total con el discurso indianista. Es indudable que en aquellos años la mayoría de los "indios" vivían en el "campo" y eran campesinos por su actividad económica, sin embargo, las migraciones a las ciudades mostrarán que eso de "campesino" encubría diferenciaciones racializadas relacionadas directamente a un estatus político de subordinación, el cual era nombrado por la palabra "indio". En este último caso, el indianismo identifica al sujeto antagónico como "blanco-mestizo", "q'ara", entre notros; mientras que en el MdT, aunque ocasionalmente se usa el termino indio, se evita identificar a los antagónicos como lo hace el indianismo, pues el propio autor se hubiera puesto en aprietos.

En general, se puede decir que el discurso indianista que se fue forjando en la década de los 60 se dirigió fundamentalmente a interpelar a los "indios", lo que será continuado, con otros matices, por el indianismo de los 70; mientras que el discurso que se contiene en el MdT se dirigió a sensibilizar a los "q'aras" y en buna medida lo logrará. En este doble aspecto se puede ver otro de los rasgos distintivos entre indianistas y kataristas.

No está por demás mencionar que en el segundo Manifiesto de Tiahuanaco (hecho público el 2 de agosto de 1977), la diferencia entre el discurso indianista y el katarista tiene menos contraste que el primer manifiesto, pues además de hablar de "la "clase india" o el "poder de casta"[15] en Bolivia, se habla del "pensamiento de los habitantes del gran TAWANTINSUYO", algo característico de los indianistas. Los matices indianistas se perderán en documentos kataristas posteriores, como en la Tesis del campesinado Boliviano[16] (28 de marzo de 1978, un mes antes de la formación del MITKA y el MRTK), en el que la lectura campesinista se impone totalmente como en la Tesis Política de la CSUTCB de 1893.[17]

Lo que se nota en los distintos documentos del katarismo es la asunción del concepto clase, con toques culturalistas, lo que nos muestra la influencia que la izquierda tuvo sobre esta corriente. En el indianismo también hubo quienes consideraron las clases, pero determinadas por el racismo, como en un "manifiesto clandestino" del MITKA de finales de 1977: "La lucha de clases sólo se resolverá a favor de las mayorías cuando la discriminación racial se elimine…"[18]. A este respecto, lo resaltable es que el katarismo buscó diferenciarse del indianismo del que se había desprendido:

> "Si el racismo fue el primer paso de nuestra ideología, debemos ahora superarlo porque somos explotados, no sólo porque somos aymaras, quechuas, cambas, etc., sino fundamentalmente porque hay unos cuantos ricos a aymaras y no aymaras, a quechuas y no quechuas, a cambas y no cambas, y esos cuantos ricos se enriquecen con nuestro trabajo"[19].

El MdT plantea el problema campesino como económico-cultural y esta última dimensión, la cultural, será la que terminará desplazando a la primera, al aspecto económico. Mientras los indianistas estaban atrapados en la idea de raza, los kataristas se entraparan, de a poco, en la idea de cultura. El esencialismo "racial" de los primeros será criticado por los segundos, pero estos últimos, llevaran tal esencialismo a otro nivel, igualmente racial, pero más sutil: el esencialismo culturalista. El refugio que los indianistas tenían en la idea de raza, será tomado pero nombrándolo de otra manera. De la esencia racial del indianismo se pasará a la esencia cultural, la que encubre de mejor manera las nociones racistas.

Las políticas multiculturalistas que se implementaron desde que llegó a la vicepresidencia Víctor Hugo Cárdenas, uno de los personajes más destacados del katarismo, es una muestra de lo que implicaba la mirada culturalista que anunciaba el MdT. En este pasaje de la historia, resalta que un sector del katarismo pasó de estar relacionado con la izquierda a vincularse con un partido de derecha, lo que significó el paso de una lectura económico-cultural a otra, cultural-económica y hasta simplemente cultural. En contraste y un par de años antes, un sector del indianismo, el más radical, se inclinará por la lucha armada y formará el Ejército Guerrillero Tupaj Katari (EGTK), pasando a relacionarse con sectores de izquierda, en lo que fue, hasta ahora, el primer intento político-militar de articulación entre indianismo y marxismo. Esto significará un esfuerzo por relacionar la lectura de "raza, cultura y nación" con

la de clase.

El Manifiesto de Tiahuanaco marca el inicio de un proceso de desprendimiento que sufre la matriz indianista surgida en los años 60, lo que dará origen al katarismo. Es el documento que anuncia la formación de dos tendencias políticas antagónicas entre sí. El sentido histórico-político del manifiesto es el de marcar un camino que se fue separado de aquel que se proyectaba en los años 60 y que llevó, tal vez sin ser ese su objetivo, el esencialismo racial indianista a un plano cultural, igualmente esencializado y donde los prejuicios racistas tienen mejor aceptación y son un modo más sutil de mimetizarse.

[1] Javier Hurtado, *El Katarismo*, Ed. Hisbol, 1986, p. 60.

[2] Idem. p. 60. Algunas de las instituciones que lo difundieron fueron: IWGA de Copenhague, el Tribunal Russell de Alemania, Nueva Imagen de México.

[3] García Linera considera periodo formativo del indianismo un lapso mucho más largo. Véase *Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias*, disponible en versión digital en: http://www.jornada.unam.mx/2007/12/20/cuadernos.pdf

[4] Roberto Choque Canqui, "Proceso de descolonización", en *Debatas sobre el cambio: Descolonización, Estado Plurinacional, Economía Plural y Socialismo Comunitario*. pp. 43

[5] Ibid.

[6] Fausto Reinaga, T*esis India*, 2006, p 35

[7] Javier Hurtado, op.cit, p 63.

[8] Ibid, p 58.

[9] Ibid.

[10] Memoria Simposio indianismo-katarismo, izquierda y desafíos políticos en Bolivia, Fundación Friedrich Ebert, p. 31.

[11] Ibid. Rengel comenta, en el mismo documento: "Jenaro Flores y Teodomiro Rengel Huanca planteamos al padre Erick también y los cuatro discutimos; quien habla era apenas estudiante de una escuela nocturna, pero decíamos: ésto queremos. Él decía por ejemplo así: "los campesinos están oprimidos", no padre, tiene que decir nosotros estamos dirigiéndonos, "nosotros los campesinos estamos oprimidos", somos tratados como ciudadanos de segunda y de tercera por esa clase política. Esas correcciones hacíamos, entonces, nadie más que esos cuatro son los autores de ese manifiesto de Tiwanaku".

[12] Javier Hurtado, op.cit, p 263.

[13] Manifiesto de Tiahuanaco, en Javier Hurtado, op.cit, p 304.

[14] Ibid.

[15] Segundo Manifiesto de Tiahuanaco, en Javier Hurtado, op.cit, p 308.

[16] Véase el apéndice V en El Katarismo de J. Hurtado, p 321 a la 332.

[17] Hay que hacer notar que en la Tesis Política de la CSUTCB de 1983 se encuentra la idea de Estado Plurinacional. Por otra parte, en las resoluciones adoptadas por el XI Congreso departamental de trabajadores campesino de La Paz, que se realizó en enero 1978, se encuentran los nombres de dos militantes indianistas: Nicolás Calle y Jaime Apaza, mientras que en las resoluciones adoptadas por el VII Congreso Nacional no figura ningún indianista y en la Tesis Política del Campesinado de julio de 1979, reaparece el nombre de Daniel Calle. Esto parece indicar que los indianistas no estaban al margen de la lucha sindical en aquel entonces. Los documentos mencionados en este trabajo, el Manifiesto de Tiahuanaco (I y II), Tesis Política de la CSUTCB (1983) y otros, están disponibles en www.minka.tk.

[18] Manifiesto clandestino del MITKA, en Felipe Quispe, *El Indio en Escena*, Ed. Pachakuti, 1977, p 19.

[19] Tesis del Campesinado Boliviano, en Javier Hurtado, op.cit, p 322.







**Viene de la página 5**

costo de los pasajes se incrementó en un 50% (de Bs. 1 a 1,50). Aunque, dentro del radio de los 8 kilómetros el costo por el uso del autotransporte se mantuvo en Bs. 1.

En el mencionado acuerdo, los transportistas se comprometieron a que "inmediatamente entren en vigencia las nuevas tarifas garantizara[n] el fiel y estricto cumplimiento de rutas y recorridos para extinguir el denominado 'trameaje' respetando los puntos de parada"[2]. Sin embargo, los compromisos de extinguir los "trameajes", sólo quedaron en los papeles; en la realidad fáctica, los transportistas ante la mirada paciente de los agentes del tránsito y los reguladores viales continuaron con el "trameaje", sin que nadie ponga orden a este hecho.

Y, a inicios del mes de junio del presente año, nuevamente los choferes ante la implementación de la restricción vehicular por parte de las autoridades del Gobierno Municipal de El Alto, exigieron el incremento de los pasajes, pidiendo el "pasaje único" de 1,50 Bs. Sin embrago, la población alteña mostró su rechazo a esta intencionalidad, lo cual obligó a los transportistas a que paralicen sus actividades, declarando un paro indefinido. Esta medida lo único que hizo es poner de manifiesto la crisis del transporte público que se venía arrastrando desde hace años atrás en esta urbe.

Pues, el paro indefinido, por un lado evidenció la pérdida de credibilidad y la desconfianza que los usuarios tienen del autotransporte sindicalizado. Ya que en la conciencia social, está latente la suspicacia de que con el "pasaje único" los choferes seguirán "trameando" y los pasajes hacia las villas llegarían a costar 3 Bs. Por otro lado, se pudo observar que el Gobierno Autónomo Municipal de El Alto no tiene políticas serias en el área de transporte urbano. Por esta razón, sólo se escudó "en las faldas" de las organizaciones sociales, sumándose al rechazo del "pasaje único".

Ante esta situación, creció la demanda del transporte masivo en la urbe altelña, bajo el ideal del prototipo "Puma Katari", que recientemente se estrenó en la ciudad de La Paz. Pero, en El Alto el transporte masivo es un sueño; los "Sariris" como se le quiere llamar a los buses que se pretenden comprar, sólo existen en miniaturas, ya que la ineficiencia en la administración pública municipal posterga la intencionalidad colectiva de los alteños, para acceder a un mejor servicio de transporte público.

Entre tanto, las organizaciones sociales lideradas por la FEJUVE de El Alto, realizaron un cabildo donde resolvieron demandar al gobierno de Evo Morales la "dotación de 200 buses para implementar transporte masivo para el servicio intermunicipal y municipal"[3], nuestra incógnita es ¿el gobierno central cumplirá con la demanda de los 200 buses cuando toda la atención gubernamental está focalizada en el oriente boliviano y el Alto relegado a ser el patio trasero de Santa Cruz?

Bibliografía

LINSALATA, Lucia (2010). "Política comunitaria y rebelión en El Alto". En: Villa Libre. Cuadernos de Estudios Sociales Urbanos Nº 5. Cochabamba: CEDIB, pp. 39-76.

GACETA OFICIAL DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA (2013). Decreto Supremo Nº 1672. Bolivia: población según municipio. La Paz.

GRAVANO, Ariel (2003) Antropología de lo barrial. Estudios sobre producción simbólica de la vida urbana. Buenos Aires: Espacio.

[1] Son datos del Censo 2012 que han sido publicados en el Decreto Supremo Nº 1672 (Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, 2013).

[2] Acta de Acuerdo y Compromiso Interinstitucional "Por un Transporte Público Justo y Eficiente Para los Alteños", suscrito el 19 de abril de 2013.

[3] Parte de la Resolución del cabildo realizado por las organizaciones sociales de El Alto, el 10 de junio de 2014.








Escuelas Superiores de Formación de Maestros:

# Prácticas y discursos sobre la educación descolonizadora

*Adolfo Quevedo Gutiérrez**

*En las Escuelas Superiores de Formación de Maestros, los docentes no tienen muy en claro de qué trata la educación descolonizadora.*



La educación descolonizadora en las escuelas Superiores de Formación de Maestros se reduce, frecuentemente, a presentar a los maestros en entradas folclóricas con danzas autóctonas. Sin embargo, ese tipo de grupos y esas entradas existen desde antes de la actual política descolonizadora.

### 1. Introducción

***Markanakasan amuyt´awinakap, lurawinakap aruskipas kunkañchayapxañani.***

En esta oportunidad abordaremos la temática de las prácticas y discursos producidos sobre la "educación descolonizadora" en las Escuelas Superiores de Formación de Maestros, más conocidas como las "Normales". En los últimos años el concepto de la descolonización ha ingresado en un debate público que incide en el ámbito educativo a partir de la implementación de la Ley Avelino Siñani - Elizardo Pérez N° 070. Según, la norma establecida en esta última los procesos educativos deberían partir de la realidad boliviana y no así de una realidad ajena a la nuestra, como fue la Reforma Educativa (Ley 1565 del año 1994). Es así que el actual gobierno a través del Ministerio de Educación buscó implementar la Ley Nº 070 en todos los niveles de formación docente, ya sea de educación regular, educación especial, educación alternativa y por ende la educación superior.

### 2. Educación y descolonización

Cuando hablamos de educación a muchos se nos viene a la mente como una sinonimia de escuela, pero en realidad tenemos que entenderlo de la siguiente manera:

> "La educación es la formación del hombre por medio de una influencia exterior consciente o inconsciente (heteroeducación), o por un estímulo, que si bien proviene de algo que no es el individuo mismo, suscita en él una voluntad de desarrollo autónomo conforme a su propia ley (autoeducación)" (Arce, 1999: 41-42)

En ese entendido, es un proceso paulatino que tiene que ver con la formación completa de cada una de las personas (niños, jóvenes y adultos) en la que las habilidades, capacidades se deben desarrollar de forma productiva y esto último relacionado con el entorno social en que se encuentran. Por eso, hablamos de la educación como heteroeducación y autoeducación. Y ahora comprendamos lo que es la descolonización.

Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez N° 070, Artículo 3. (Bases de la educación). 1. Es descolonizadora, liberadora, revolucionaria, anti-imperialista, despatriarcalizadora y transformadora de las estructuras económicas y sociales; orientada a la reafirmación cultural de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, las comunidades interculturales y afrobolivianas en la construcción del Estado Plurinacional y el Vivir Bien.

> "La descolonización es un proceso político, ideológico y sociológico cuyo propósito es dar fin a una situación colonial de un territorio habitado por pueblos y naciones sometidas a una serie de sumisiones y explotaciones". (Choque, 2011:37)

La descolonización es el reencuentro con nuestros propios sistemas de vida, con nuestra identidad, con nuestros saberes y conocimientos, con nuestras costumbres y tradiciones que fueron opacados por la colonización española.

> "La descolonización (...), significa construir las oportunidades en todos los campos (laboral, económico, político, jurídico, académico y otros) fundamentalmente a partir de reconocimiento de los méritos, conocimiento, y esfuerzo personal, independientemente de las diferencias raciales, étnicas, genéricas y físicas." (Patzi, 2011:15)

Descolonización en nuestro país se entiende por un lado, "borrar las diferencias de antes", es decir, hacer que las oportunidades laborales, económicas, políticas, académicas en el campo educativo lleguen a todos y no solamente a un grupo de privilegiados. Y por otro lado, se trata de "la concepción del mundo" ya que hasta ahora se reconoció como único y universal el conocimiento moderno y científico, sin tomar en cuenta otros saberes y conocimientos. Se debe buscar la descolonización de la subjetividad o de las "mentalidades"; es un trabajo de cambiar nuestra manera de ser, pensar, hacer y sentir para construir una sociedad propia que responda a los problemas concretos y cotidianos, apropiándonos de lo que es pertinente para nosotros, pero aportando con innovaciones propias desde

* Profesor de lenguaje-literatura y estudiante de la carrera de Sociología (Universidad Pública de El Alto). Email: quevedo.ado@hotmail.com

lo que somos, afirmándonos en vez de negarnos.

### 3. Prácticas y discursos producidos sobre la educación descolonizadora en las ESFMs de Bolivia

En la gestión 2010 se implementa la formación de maestros a nivel licenciatura[1] en todo el Sistema Educativo Plurinacional. Los estudiantes ingresan en ese proceso al parecer con muchas resistencias, principalmente por el tiempo de estudio que se estaba aplicando. Dentro de las Escuelas Superiores de Formación de Maestros (los directores, docentes y estudiantes) están impulsando este proceso de reforma educativa de la "educación descolonizadora", a través de diferentes prácticas[2] y discursos que se producen. Esta experiencia se puede constatar en la ESFM "René Barrientos Ortuño"[3] en la que las prácticas de la educación descolonizadora se implementan elaborando materiales escritos en idioma nativo, tejidos, crianza de gallinas, lo que es mostrado por las autoridades con discursos de grandes logros y/o avances. Estas experiencias pueden ser "engañosas" aunque las autoridades de las ESFMs pueden tener buenos deseos de implementar la educación descolonizadora.

Por otro lado, los currículos regionalizados nos muestra estos avances desde muchos años atrás, pero se toma con más énfasis desde el Anteproyecto de Ley Avelino Siñani–Elizardo Pérez; lo cual se impulsó mediante diferentes mecanismos, como la producción de textos en idioma nativo aymara, quechua, guaraní entre otros. También encontramos las experiencias del Modelo educativo Sociocomunitario Productivo, como lo indica la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez, a través del trabajo comunitario en horarios programados para esta actividad que es implementada e insertada como una sesión académica aun sea práctica, como la elaboración de adobes, tejidos, producción de textos en lengua originaria, entre otros[4], esto varía de acuerdo a la ubicación geográfica en que se encuentra cada Escuela Superior de Formación de Maestros.

En ese entendido los docentes no tienen muy en claro la aplicabilidad de esta nueva Ley, por ello se va mostrando que la implementación de la Ley Avelino Siñani – Elizardo Pérez está más en el plano discursivo que plasmada en hechos concretos. No se aplica hasta ahora lo que desde el gobierno indican que se implementa con buenos resultados, pies el Modelo Educativo Socio-comunitario Productivo con enfoque Descolonizador no ha sido comprendido por los actores (directores, docentes y estudiantes). Así mismo, en las Escuelas Superiores de Formación de Maestros la educación descolonizadora ha sido tomada solo como una forma de recuperar los saberes y conocimientos de nuestros antepasados, lo que engloba diferentes actividades para tal efecto, pero el discurso es el que prevalece como un logro aplicado a la realidad.

Los docentes al parecer tienen obstáculos en la implementación del enfoque descolonizador en la práctica educativa y en su misma forma de entenderlo, por haber sido impuesto desde el Ministerio de Educación. Su aplicabilidad y/o puesta en práctica se limita sólo a algunos manuales, cuadernillos y otros documentos que son entregados a los docentes como una receta para su puesta en práctica. Por eso no nos debe extrañar cómo actualmente se va implementando el PROFOCOM[5] para los docentes del país de educación regular, alternativa y especial.

Esto va acompañado con discursos producidos por los mismos actores de las Escuelas Superiores de Formación de Maestros, como de los directores, docentes y dirigentes estudiantiles; este último reforzado desde las representaciones nacionales. Los discursos señalan que van por la profundización de la educación descolonizadora. Por ende, se observa que los actores del discurso van más que todo a un plano subjetivo o de deseos, así por decirlo; en ese entendido se pueden identificar algunas falencias en la comprensión misma del concepto "educación descolonizadora" ya que hasta el momento predomina el aspecto formal. En consecuencia, las debilidades que se van mostrando en la aplicación de esa Ley por parte de los involucrados, tal vez se deba a que este nuevo modelo de educación ha sido implantado desde las esferas altas del Ministerio de Educación y no ha sido producto de las propias Escuelas Superiores de Formación de Maestros.

### 4. Conclusión

Las Escuelas Superiores de Formación de Maestros a nivel nacional actualmente tienen esas debilidades de poner en práctica lo que ellos enarbolan como un logro ya plasmado en la práctica pedagógica, pero ello sólo se va quedando en buenos deseos como se muestran en los discursos de las diferentes personalidades de las ESFMs. A lo que se abordó vemos algunas experiencias aisladas que son mostradas por las autoridades como hechos novedosos, llegando al extremo de decir que aquello es una educación descolonizadora. Estas afirmaciones lo que hacen en realidad es ocultar lo que sucede día tras día en cada una de las Escuelas Superiores de Formación de Maestros. También, se vuelve inverosímil porque a la población se muestra como un cambio estructural en la educación boliviana lo que no es plasmado a la realidad de la sociedad boliviana.

**Bibliografía**

ÁLVAREZ, Carlos (2003) Pedagogía: Un modelo de formación del hombre. Cochabamba: Kipus

ARCE, Alaín (1999). Pedagogía: teoría de la educación. Lima: Abedul.

CAJÍAS, Magdalena (2011) Continuidades y rupturas: El proceso de la formación docente rural y urbana en Bolivia. La Paz: PIEB.

CASTRO, Santiago (2007). Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En: José Luís Saavedra (Comp.). Educación Superior, interculturalidad y descolonización. La Paz: PIEB, pp.291-307.

CHOQUE , Roberto (s.a) "Proceso de Descolonización". En: GOSÁLVEZ, Gonzálo y DULON, Jorge (Coor.). Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, pp. 37-61.

LEY DE LA EDUCACIÓN BOLIVIANA (2010). "Avelino Siñani – Elizardo Pérez" N° 070. La Paz.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN, PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN ESTRATÉGICA EN BOLIVIA (2012) Sistematización de la mesa temática; Formación docente. La Paz IIPP-PIEB.

PATZI, Félix (2000). Etnofafia estatal. Modernas formas de violencia simbólica (Análisis de la Reforma Educativa en Bolivia), La Paz: s.e.

PATZI, Félix (2011). Tercer Sistema. Modelo comunal: propuesta alternativa para salir del capitalismo y del socialismo, 2da edición, La Paz: s.e.

PÉREZ, Elizardo (1992). Warisata; La escuela Ayllu, 2da edición. La Paz: Hisbol.

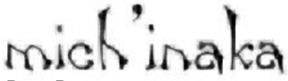
1 Formación profesional en las ESFMs de cinco años a nivel Licenciatura.[0]

2 Utilización de la vestimenta originaria, organización de su propio festival autóctona, participación en ferias "comunitarias productivas" en el municipio y en la ciudad de Oruro. Pero estas actividades realizadas no son iniciativas propias de esta institución porque, desde el Ministerio de Educación van obligando e imponiendo estas actividades con el pretexto de mostrar a la población la educación Sociocomunitaria Productiva a través de la educación descolonizadora y de manera englobante "Revolución educativa Cultural".

3 Esta ESFM se encuentra en la capital del Municipio de Caracollo del Departamento de Oruro.

4 Se lo implementa así en la ESFM "René Barrientos Ortuño".

5 Programa de Formación Complementaria para Maestras y Maestros en ejercicio a nivel licenciatura.




*Por: Pepo*

**EL MES PASADO** nos aburríamos evocando las características de nuestra «izquierda». Pero nuestra «derecha» es igual, sino peor... politicamente hablando.

**EN BOLIVIA** la derecha ha sido siempre el refugio mayor de quienes añoran la dorada época de la dominación colonial. De ahí se entiende su inutilidad, especialmente en estos momentos políticos. Esta derecha odia a Evo Morales no porque sea insuficiente en sus propósitos de cambio, sino porque es un indio, con cara de indio y con mal hablado castellano.

**POR SUPUESTO** que ese odio pasa a segundo plano, cuando el abominado les brinda ventajas económicas. Santa Cruz está ahora a los pies de Evo: se pasea mano con mano con sus autoridades locales, le componen canciones y, ahora, ya no es el infrecuentable en sus fiestas y ferias comerciales. Ya alguien escribio sobre lo mismo en optros tiempos y otras latitudes: La burguesía ha de vender hasta la soga con la que se la ha de colgar.

**Y NO ES QUE** tengamos ninguna fijación por el antagonismo ni que creamos en algún inefable motor de la historia, pero esos arrumacos actuales de la derecha y de la izquierda en Bolivia, envilecen al uno y al otro... y a ambas opciones políticas les facilita el obviar la consideración(y «peor», la aplicación) de la necesaria descolonización en Bolivia.

**EN ESE AMBIENTE** de renovado idilio derecha–izquierda, constatamos que respecto al indígena hay varias cosas que unen a ambos bandos. Por ejemplo el pachamamismo. Es normal: aquello que distrae y que adormece, convienen a quienes dominan y temen el despertar indígena. El candidato de la derecha, Samuel Doria Medina, al igual que Evo Morales, festejaron el «Año Nuevo Andino Amazónico», levantando ambos en escenarios distintos sus manos al sol, ofreciendo plegarias y formulando deseos.

**NO LES IMPORTA** a ambos que ese «Año Nuevo» sea espurio, que atraiga cantidades ínfimas de aficionados (para Doria apenas una veintena de personas) y que su público principal sean q'olos, turistas y diletantes posmodernos, lo importante es que en el exterior, en el «norte» que el uno ama y el otro dice aborrecer (pero que igual lo somete), esas pachamamadas les sean provechosas, dándole a uno un rebarniz de «autentico indio», y al otro la imagen intercultural pluri multi de «integrado a la cultura», que tanto parece necesitar.




Seminario internacional:

# Indígenas urbanos en América Latina

***Programa Participación Política Indígena***

El martes 27 de mayo de 2014 en el Hotel Europa de la ciudad de La Paz, se desarrolló con éxito el seminario internacional: "Indígenas urbanos en América Latina: ¿entre la identidad y la calidad de vida?", dentro del Programa de Participación Política Indígena de la Fundación Konrad Adenauer, convocando a cerca de noventa personas, además de haber reunido a dos generaciones de líderes e intelectuales indianistas y kataristas de Bolivia. Las presentaciones estuvieron a cargo de Carmen Burgos (Argentina), Manuel Namuncura (Chile), Regina Martínez Casas (México), Víctor Hugo Cárdenas, ex Vicepresidente de Bolivia, Eugenio Adolfo Choque (Bolivia) y Zenobio Quispe (Bolivia).

Todas las exposiciones fueron esclarecedoras y con perspectivas teórico-interpretativas diferentes, llegando a concluir que es fundamental insistir en la formulación de políticas públicas que generen oportunidades para mejorar las condiciones de vida de los indígenas migrantes hacia las ciudades. En esta perspectiva, es necesario erradicar la discriminación y la desigualdad, aceptando a las culturas originarias que ahora se mezclan con la modernidad urbana. El panorama latinoamericano, una vez más parece caracterizarse por el avance de un entramado cultural híbrido, junto con las ideologías indianistas y las representaciones sobre la descolonización del Estado.

**Visibilizar una problemática**

El seminario confirmó que la situación de los indígenas urbanos es muy particular y parecida en Bolivia, Argentina, Chile y México. Carmen Burgos manifestó que la sociedad Argentina se ha fundado sobre la negación de los pueblos indígenas kollas donde predomina la cultura blanca y el evolucionismo que intenta invisibilizar la realidad indígena, ocultando su fuerza histórica como si fuera un peso del pasado que tiende a desaparecer.



Expositores, organizadores y algunos participantes en el seminario internacional «Indígenas urbanos en América Latina: ¿entre la identidad y la calidad de vida?» Foto: Fundación Konrad Adenauer

La exclusión se encuentra básicamente en el Poder Legislativo, la administración de justicia y la administración pública. En el terreno de la educación aún no se abrió un espacio para incorporar la visión de las culturas indígenas, lo cual da lugar a la imposición homogénea de una identidad colectiva argentina sin diversidad cultural. Los medios de comunicación también refuerzan la invisibilidad, alimentando estereotipos discriminatorios que equiparan a los indígenas con un grupo de salvajes sin cultura. Este tipo de segregación muestra un paralelismo entre Bolivia y Argentina. Un dato adicional expresa que el Estado niega las identidades indígenas, haciendo que éstas caigan en la trampa de la autonegación.

Los indígenas urbanos son una identidad cultural muy clara que proviene de la migración rural-urbana y preserva sus patrones de comportamiento social en el escenario moderno de las grandes ciudades. La recuperación de su identidad en las metrópolis tiene lugar en los bailes ancestrales y las ferias, destacando la cultura indígena como el factor de expresión propia.

Las identidades indígenas todavía no se manifiestan con fuerza en la política argentina, aunque según el Censo del año 2010, los indígenas argentinos llegaron al millón de habitantes. ¿Qué significa ser un indígena en la ciudad? Significa preservar las costumbres, no avergonzarse del fenotipo indígena y su herencia histórica, que para el caso del mundo indígena en Bolivia, Argentina y México es también una lucha y resistencia hacia las relaciones de explotación neocoloniales.

Asimismo, Carmen Burgos indicó que en las universidades la educación occidental opaca la visibilidad de los pueblos indígenas, razón por la cual es importante proseguir con un esfuerzo que replantee la expresión de los derechos indígenas e interculturales, presentes en los grandes centros urbanos. Uno de los aspectos principales es la recuperación de los derechos de propiedad comunal sobre las tierras para las comunidades indígenas. En este caso, el objetivo es contrarrestar algunos abusos y excesos de las industrias extractivas. La lucha de los pueblos indígenas es, por lo tanto, una influencia positiva que complementa los derechos ciudadanos en un régimen democrático.

Una consecuencia directa de la voluntad por conquistar nuevos derechos es la exigencia de políticas públicas focalizadas para los indígenas urbanos. La visibilidad de los indígenas en las estadísticas es insuficiente porque en varios casos se subvalora o se distorsiona su peso específico en las sociedades latinoamericanas. Sin embargo, el Estado no debe continuar con la negación de los pueblos indígenas, sino promocionar la inclusión de ellos desde una mirada territorial y desde las políticas públicas en las ciudades. Hoy día, el movimiento indígena se propone ocupar espacios en las ciudades, revalorizando las identidades culturales. La identidad cultural de los indígenas urbanos se manifiesta sobre todo en los contextos periféricos de las metrópolis, tratando de vencer la discriminación e impulsando el reconocimiento de su plena existencia.

Para comprender mejor la realidad indígena en Chile, fue Manuel Namuncura quien expuso ideas sugerentes sobre las reivindicaciones del pueblo Mapuche. Se partió de una pregunta central: ¿se puede seguir manteniendo la identidad en las ciudades? La respuesta es afirmativa, en la medida en que los indígenas establecidos en las ciu-

dades aportan democráticamente al tratar de revertir la exclusión social y política, abogando por la generación de políticas públicas que dejen de negar a las identidades indígenas. Esto implica redefinir el concepto de desarrollo y modificar inclusive las Constituciones Políticas de los Estados.

En criterio de Namuncura, los pueblos indígenas son los actores que resguardan los recursos naturales, que enaltecen los derechos a la consulta, los sujetos que luchan contra la usurpación y se resisten a una asimilación homogeneizadora donde se disfrace la discriminación. En consecuencia, la unidad del movimiento indígena es fundamental.

El indígena urbano es un sujeto de derechos y merece participar en el sector público. No debería desviarse la necesidad de su reconocimiento mediante la entrega de subsidios, sino otorgarle opciones de poder. En Chile se usurpó las tierras al pueblo Mapuche y esto dio lugar a una situación de desarraigo muy fuerte que alentó una mayor discriminación. La democracia tiene que revertir esta situación y abrir las posibilidades para que los indígenas recuperen sus tierras, aún a pesar de que hayan emigrado y se hayan convertido en indígenas urbanos.

En las ciudades, el reto principal descansa en la necesidad de cerrar las brechas de desigualdad y, por lo tanto, es imprescindible evaluar cuáles son las condiciones de los indígenas urbanos en lo social, económico, político y cultural para el diseño de políticas públicas con equidad. Específicamente, debe resolverse el problema de la pobreza urbana que afecta a una gran cantidad de indígenas urbanos. La pobreza es una deuda histórica y estatal donde los indígenas urbanos requieren un tratamiento igualitario.

**Las ciudades como escenarios multiculturales**

La participación de Regina Martínez Casas aclaró mucho más los análisis. Esta investigadora mexicana afirmó que las ciudades mesoamericanas ya eran escenarios multiculturales antes de la colonia española. Hasta la actualidad, los indígenas urbanos tienen una fuerte influencia de las identidades lingüísticas, lo cual se convierte en un desafío para la educación multilingüe en México (donde existen 364 lenguas) y el área andina de América Latina.

En las ciudades se inician los procesos de castellanización, emergiendo asimismo una relación entre la religión y la lengua durante el periodo colonial (modelo Nebrija). Esto dio nacimiento a las gramáticas coloniales para evangelizar y fortalecer el papel dominador de los conquistadores españoles.

En el siglo XVIII surgieron las "lenguas nacionales" y la ciudad se convirtió en el espacio de la Nación. Con el correr del tiempo apareció una polarización en las urbes: los indígenas-campesinos, en contraposición a los urbanos hispanoparlantes. La escuela llegó a ser un mecanismo para la urbanización y una promesa para que los migrantes indígenas salgan de la pobreza y puedan modernizarse. La migración fue promoviendo la escolarización y ésta intentó ser una garantía para evitar que los indígenas urbanos se conviertan en nuevos pobres.

Las ciudades son espacios multiculturales por dos razones: a) debido a la migración rural-urbana, y b) debido a que el crecimiento urbano se desarrolla sobre los antiguos territorios indígenas, expandiéndose inclusive hacia los lugares donde se encontraban los pueblos originarios.

Es en las ciudades donde los conflictos y las movilizaciones hicieron que los indígenas urbanos sean visualizados, auto afirmando su identidad y sus derechos interculturales. Sin embargo, este contexto no está exento de problemas. Por ejemplo: el surgimiento de relaciones asimétricas en la sociedad porque los indígenas urbanos son considerados como ciudadanos de segunda categoría. Aparece asimismo, la sub-comunicación de las identidades étnicas debido a que en las ciudades se habla español; y por otra parte se expresa una sobre-comunicación de las identidades indígenas cuando éstas son una razón para atraer turistas y reafirmar nuevas pugnas sociales donde las identidades indígenas se manifiestan con plena legitimidad.

Las instituciones generan nuevos tipos de indigenismos dentro de las ciudades, apareciendo otras formas de organización entre los migrantes indígenas que pueden recibir y ayudar a sus "paisanos". Se fundan redes gremiales de artesanos indígenas y emergen escuelas interculturales. En síntesis, Martínez Casas considera que las identidades colectivas en las ciudades no son monolíticas. Existen nuevas formas de vivir y reproducir las culturas indígenas.

En las ciudades, los migrantes reproducen de otra manera las lenguas y la cultura por medio de fiestas y prácticas indígenas, lo cual hace que los modelos culturales tengan nuevos significados: se puede ser indígena y moderno simultáneamente, a pesar de persistir, en muchos casos, la discriminación en sus dimensiones interpersonales, institucionales y estructurales. Hay todavía mucho por hacer para que se reconozcan los derechos indígenas a la territorialidad y la necesidad de ir más allá de las políticas focalizadas para los indígenas, otorgándoles más bien una verdadera ciudadanía con derechos plenos.

La presencia activa de los indígenas urbanos, en cierto sentido, hace que permanezcan abiertas las heridas de la colonización española. Por lo tanto, se critica una vez más las actuales relaciones de poder que estarían reproduciendo la "dominación colonial". Por esto, algunos indígenas urbanos plantean un retorno a los logros del pasado prehispánico, aunque esto tiene una serie de aspectos no conocidos debido a que se sabe muy poco sobre cómo eran realmente las culturas indígenas y las estructuras sociales antes de la llegada de los españoles.

Más allá de una idealización del pasado pre-colonial, es fundamental repensar la identidad de los indígenas urbanos en el siglo XXI, así como promover de manera específica un conjunto de acciones para derrotar la discriminación y la pobreza en que se encuentran los pueblos originarios. No es positivo equiparar siempre a los indígenas con la indigencia urbana. Lo que debe combatirse es la exclusión que generan el Estado y las estructuras de poder en la sociedad. El Estado no tiene por qué constituirse en un actor neo-colonial.

**La identidad como construcción social, política e ideológica**

La intervención del ex Vicepresidente, Víctor Hugo Cárdenas, fue bastante crítica, afirmando que "ser indígena" significa una construcción social y política que cambia y se recompone con una serie de influencias de carácter cultural, económico y según la época que nos toca vivir. Los censos y el tratamiento estadístico sobre el número de pueblos originarios siempre se utilizaron para eliminar a los indígenas, antes que para visualizar su importancia.

De acuerdo con el Censo Nacional de Población y Vivienda del año 2001, aquellos que se consideraban indígenas llegaron al 62%, mientras que para el Censo de 2012, la población indígena y afro-boliviana se redujo al 41%. Tampoco puede confundirse la existencia de 36 lenguas vernáculas con la existencia de 36 naciones indígenas en Bolivia. Las identidades indígenas, indígena-urbanas o mixtas son más un conjunto de planteamientos ideológicos que adquieren notoriedad y fuerza, de acuerdo con la dinámica de los conflictos sociales o la aparición de momentos de crisis e ingobernabilidad.

Si el Estado no da las garantías necesarias para que se reproduzcan las clases sociales o se respeten las identidades culturales, entonces nace la insubordinación y la disgregación en términos de identidades colectivas complejas. A esto debe agregarse la urbanización acelerada que tiene Bolivia. Según el Censo de 2012, el 70% de la población vive en centros urbanos, mientras que solamente el 30% se encuentra en el área rural.

La urbanización muestra grandes problemas de sobrevivencia y marginalidad. ¿Qué significa, entonces, ser indígena urbano? ¿Existen una modernidad indígena? Para Cárdenas, los indígenas urbanos son una construcción social, ideológica, cultural y política que se expresa por medio de los centros de residentes que congregan a los migrantes del área rural en las grandes ciudades. La migración rural-urbana plantea grandes tensiones comunales, crea nuevos conflictos urbanos y llama a la reflexión sobre la desigual distribución de las tierras. Por lo tanto, el Estado está en la necesidad de crear instituciones indigenistas, adaptarse a la interculturalidad y desarrollar políticas públicas que realmente contribuyan a una mayor equidad entre ciudadanos e indígenas urbanos con derechos.

Por otro lado, la problemática indígena ha sido demasiado instrumentalizada por el régimen del Movimiento Al Socialismo (MAS), y actualmente tiende a agonizar y desaparecer. Esto debido a que los conflictos en la zona del Territorio Indígena del Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS), hicieron que se desencadene mucha frustración en los indígenas que apoyaban al MAS. "Cuando el tema indígena empieza a molestar, entonces se lo margina", afirmó Cárdenas. Así, habrían regresado los mecanismos de cooptación del movimiento indígena con fines político-partidarios y también se van usurpando las identidades para llevar a cabo otras acciones en contra de los indígenas.

Por último, Zenobio Quispe del Foro Indígena, volvió a enfatizar que la auto-negación de la iden-




tidad indígena en los migrantes que llegan a las ciudades, es un problema que caracteriza a algunos profesionales jóvenes. Tampoco es aceptable un fraccionamiento entre lo indígena, lo originario y lo campesino. El reto está en articular una fuerza nacional.

En el área rural, el movimiento indígena está bien organizado e institucionalizado pero en las ciudades es fundamental un proceso de organización de los indígenas urbanos para copar espacios institucionales de lucha y reivindicación. El colonialismo interno permanece en la participación política, aún a pesar de haberse dado varias oportunidades a los pueblos indígenas. El Parlamento actúa, en algunos casos, en contra de los intereses indígenas y es por esto que se requiere retomar escenarios locales para fomentar el auto-gobierno.

En las ciudades, las organizaciones de vecinos se estarían destruyendo, según Quispe. Por lo tanto, existen espacios para que concejales, alcaldes y representantes tradicionales de las organizaciones territoriales de base sean sustituidos, progresivamente, por mallkus y autoridades de inspiración indígena, de manera que vayan reestableciéndose los ayllus como nuevas formas de auto-gobierno en los conglomerados urbanos.

La influencia indígena es muy clara en una perspectiva histórica. Los partidos kataristas, por ejemplo, nacieron en las ciudades y en las discusiones universitarias. Es por esta razón que ahora en el siglo XXI debe insistirse en la institucionalización de las organizaciones indígenas urbanas, cuyos objetivos estén unidos a la necesidad de llevar adelante la defensa de sus derechos.

Las preocupaciones por las identidades étnico-culturales realzaron el papel de la "otredad", es decir, de "los otros" como grupos diferentes cultural y socialmente en una comunidad tan diversa como la boliviana. Sin embargo, el problema de la otredad ha hecho mucho énfasis en las diferencias, estimulando negativamente la división que ahora debería ser superada con el funcionamiento democrático de organizaciones indígenas urbanas. Por esta razón, la autocontemplación respecto al valor de los pueblos indígenas no puede verse como un sentido de superioridad, sino como una exigencia democrática de participación e imaginación de nuevos discursos con el propósito de fomentar la equidad en Bolivia.

## Cuento breve:

# Los condenados de la Sierra peruana

***Sonia Victoria Avilés Loayza****

*«Los condenados de la Sierra Peruana» es parte de un compendio de historias andinas de la obra de literatura antropológica intitulada Cuentos de los Andes para Inti.*

La figura del condenado es muy común en los Andes, el condenado es un ser que a pesar de haber muerto, no logra dejar este mundo debido a sus acciones. Él está ligado a la tierra y hasta no encontrar paz en su interior, permanece en ella vagando por lugares familiares, su forma puede ser humana o animal, es visto o escuchado durante la noche.

Sin embargo, el siguiente relato de la sierra peruana, tratan de un condenados que no ha muerto y se transforman temporalmente en animal, ya sea durante la noche o el día, por haber cometido incesto.[1]

Esta historia historia trata de dos terneritos avistados durante la noche por unos campesinos, quienes los atrapan con la intención de comérselos al día siguiente.

La pareja de terneritos era prácticamente un mito. Se vislumbraban en noches claras de luna llena. O se los escuchaba vagar por los cerros con paso suave. O esconderse entre los árboles para luego huir de los intrusos que pasaban por el bosque.



Foto de Lucas Wetzels

El día de su captura nada fue casual. Los campesinos habían trazado los recorridos usuales de los animales y se encontraban en vigilia divididos en grupos que cubrían casi toda el área donde se los solía entrever o sentir.

Había quien acudía por curiosidad, otros para confirmar si eran reales —ya que ningún comunario los registraba como propiedad— y otros por cacería.

La búsqueda resultaba confusa, ya que en medio de la oscuridad se escuchaban suaves mugidos, y cuando creían estar cerca, risas de niños, para luego oir pasos casi humanos y después un correr desesperado de bestias. Desorientados los campesinos se detenían, reflexionaban, discutían, especulaban y algunos abandonaban la caza, aludiendo que se trataba de condenados o asuntos del diablo.

Finalmente, poco antes del amanecer, en un pozo abandonado, los encontraron desesperados por salir; habían caído ahí presos del pánico por el acoso de la comunidad.

Los hombres se lanzaron contra las crías aprisionándolas para posteriormente transportarlas al pueblo, dónde las encerraron en una habitación bajo llave en casa del corregidor, con la intención de cocinarlas y servirlas en una comida de grupo entre los que habían perseverado en la captura.

A la mañana siguiente, muy temprano, con las primeras luces del día, los cazadores encontraron una escena sorprendente: en lugar de los dos animales, una pareja de adolescentes desnudos, que les suplicaban no hacerles daño y dejarlos ir. Se trataba de dos hermanos (hombre y mujer) que habían quedado huérfanos y se amaban como conyugues.

Por supuesto, los campesinos los liberaron.



* Arqueóloga y escritora. Miembra fundadora del Colegio de Arqueólogos y Antropólogos de La Paz- Bolivia. Actualmente dirige la sociedad de investigación Bononia Archeologia S.R.L. Ha publicado innumerables obras dedicadas al estudio de las sociedades pasadas, al análisis político actual y al género literario. Entre sus recientes publicaciones se destacan: *Qhapaqñan Caminos Sagrados de los Incas*, *Aspetti sulla conservazione della Roccia Scolpita di Samaipata*, *Caminos del Nuevo Mundo* y *Cuentos de los Andes para Inti*.

[1] Los relatos me fueron proporcionados por Jacqueline Ramírez Almeyda de la región de Huancavelica, Perú, quien a su vez los escuchó de su abuelo Fortunato Almeyda Salvatierra quien vivió estas experiencias en los años 40.